Exotismo e Ciência: os Yanomami e a construção exoticista da alteridade

Maria Inês Smiljanic
UFPR

Introdução*

Os primeiros cronistas que descreveram o Novo Mundo buscaram na mitologia e no senso comum europeu as imagens mediadoras para se posicionarem em face desta nova alteridade. Hyden White observa que a humanidade era até então definida em termos de uma negação: humano era tudo o que não era divino nem animal. Diante deste conceito impreciso de humanidade, os habitantes do Novo Mundo foram descritos a partir de características que os situavam ou como animais, ou como super-humanos. Assim, "nudez, comunhão de propriedade, anomia, promiscuidade sexual e canibalismo", antíteses da civilização da época, eram traçosrecorrentes na caracterização desses povos, mas a estas também foram acrescidos atributos próprios aos patriarcas do Antigo Testamento: uma longevidade e saúde sobre-humanas (White, 1994:207-209).

No século XVIII, o imaginário fabuloso medieval foi substituído por uma nova linguagem que tinha como ponto basilar a ideia de uma natureza autorregulada, cujas leis deveriam ser buscadas pela razão humana. As representações fantásticas do Novo Mundo foram relegadas ao reino das fábulas e um novo processo de "descoberta" teve início. Em oposição às descobertas dos séculos XV e XVI, que levaram os europeus por mares dantes nunca navegados, no século XVIII, o interior passou então a ser objeto de descoberta. A exploração e a documentação do continente a partir de uma visão cientificista são características dessa mudança de olhar que estabeleceu um novo modelo de relação entre a Europa e a América. O projeto sistematizador de Lineu, de montar um sistema descritivo de todas as plantas da terra, é um exemplo desta forma de se relacionar com o mundo, que irá pressupor uma representação global na qual o trabalho intelectual europeu será o ponto de partida para a conquista científica do mundo (Pratt, 1992:27).

Considero que o exotismo constitui-se a partir de então numa ideologia que, por pressupor esta relação de exterioridade entre homem e natureza, tem por

função validar a conquista desses povos ditos selvagens pelo Ocidente. Como observa Mason (1998), o exotismo opera pela extração dos objetos de seu contexto original, para sua posterior recontextualização e ressignificação. Trata-se, portanto, de uma atividade que visa à fragmentação de totalidades preexistentes com o objetivo de reordená-las segundo um novo modelo.

No discurso exotizante, o "selvagem" – reduzido ao oposto da civilização – assume um caráter misterioso e fantasmagórico ao ter sua humanidade encoberta por uma imagem em que lhe é atribuído um aspecto animal ou sobre-humano, assumindo assim a função de um fetiche que é central neste universo simbólico delimitado por duas categorias principais – selvageria e civilização – e das quais podemos derivar uma série de outras oposições, tais como: oralidade e escrita, tradição e modernidade, magia e ciência. Estas categorias subtraem da alteridade sua diferença para inscrevê-la em uma tipologia genérica (White, 1994).

O meu objetivo é expor à crítica esta construção da alteridade, desvelando em diferentes discursos a ânsia de domínio e ordenação que persiste ainda hoje na literatura, no senso comum e até mesmo na antropologia, e assim contribuir para a tentativa de compreender o peso do imaginário na elaboração de "realidades" sociais e históricas, demonstrando que o exotismo é um elemento constitutivo do Ocidente e, como tal, não pode se ausentar de suas manifestações mais poderosas, como é a ciência.

Inicio com a conquista da região Amazônica, momento em que a imaginação medieval dá completa vazão a imagens tradicionais, preenchendo espaços ainda desconhecidos, para depois fixar-me em um objeto específico e atual: o discurso sobre a sociedade Yanomami. Várias evidências recorrentes no discurso sobre a sociedade Yanomami, como sua violência e sua primitividade, são postas em dúvida ou substituídas por um contexto mais amplo que não permita repeti-las sem uma vigilância crítica. Descobrir as pegadas do imaginário nestes textos e tentar criticá-los não equivale a lhes opor uma realidade que as substitua como verdade, mas trabalhar sobre uma linguagem que nos precede e nos condiciona e cuja força operante é necessário reconhecer.

Desta forma, o que me proponho aqui é, pela análise de gêneros literários distintos – os relatos de viagem, a etnografia, o romance e, tangencialmente, o discurso jornalístico – ver como os sentidos são criados a partir de metáforas mestras que nos dizem muito mais sobre os autores dos textos em questão e de seus contextos sociais ou tradições culturais do que sobre a alteridade a que se referem.

O rio das Amazonas: a invenção da região

As primeiras descrições da região Amazônica procuraram reduzir sua estranheza a um universo previamente conhecido. Foi pela transposição de categorias dadas pela tradição europeia medieval que a Amazônia surgiu aos olhos do Ocidente, sendo assimilada e englobada dentro de seu universo.[1] Dentre as muitas histórias fantásticas sobre esta região, e que podem ser consideradas fruto desta forma de interpretar a realidade, a história das amazonas é exemplar, tanto pela sua incidência na literatura de viagem, como pela força desta representação, que acabou por conferir nome primeiro a um rio e depois a uma região que hoje se estende por sete países da América do Sul.

A ideia da existência das amazonas americanas teria sido disseminada na Península Ibérica pelos relatos da viagem de Francisco de Orellana ao rio Maranhão, nome pelo qual, até então, o rio Amazonas era conhecido. Segundo Gaspar de Carvajal, padre franciscano que foi o cronista da viagem de Orellana, as primeiras notícias das amazonas e de uma terra rica em ouro foram dadas por um velho índio chamado Aparia depois de vários dias de viagem. Em outra aldeia, os indígenas – depois de serem informados por Orellana que os espanhóis adoravam um único deus e que eram vassalos de Carlos V, rei da Espanha, cujo império incluía as Índias e muitos outros reinos – teriam alertado os espanhóis para tomarem cuidado com as *coniupuyara*, grandes senhoras, que os matariam se adentrassem por suas terras (Carvajal, 1894:22).

Ao prosseguirem viagem, os espanhóis teriam encontrado uma praça com uma grande escultura em relevo na qualfigurava, sob dois leões, uma cidade murada com altíssimas torres. Tendo Orellana perguntado o significado desta escultura, teria sido informado que os habitantes desta aldeia eram súditos e tributários das Amazonas, a quem forneciam penas de pássaros. O que eles viam no centro da praça era um oratório que conservavam em homenagem à sua senhora, a governante das amazonas (Carvajal, 1894:48-49).

Quando penetraram no território destas guerreiras, os espanhóis já eram esperados para serem feitos prisioneiros e levados à presença das amazonas por seus vassalos. Eles teriam então travado uma longa luta com esses índios que, tendo as amazonas às suas costas, ou atacavam, ou morriam na mão destas a pauladas. Os espanhóis as teriam avistado ao longe: elas traziam os longos cabelos trançados e enrolados na cabeça, eram alvas, altas, fortes e lutavam com a bravura de dez índios (Carvajal, 1894:57-60).

Orellana teve a confirmação de que aquelas mulheres eram as amazonas por um índio aprisionado durante o combate e cujo vocabulário era semelhante a outro que já conhecia. Ao perguntar quem eram aquelas mulheres que os

ajudavam na guerra, o indígena respondeu-lhe que eram mulheres que residiam no interior e que, como seu senhor Couynco estava a elas subordinado, vieram ajudá-lo na guerra contra os espanhóis. O indígena conhecia o local onde elas moravam porque já havia ido várias vezes levar-lhes tributos em nome de seu Senhor. Perguntou-lhe se eram casadas, qual o tamanho de sua população, o formato de suas casas e se tinham filhos, e foi informado que as amazonas não possuíam maridos e eram em grande número, conhecia cerca de 70 aldeias. Habitavam casas de pedra com portas. Suas aldeias eram cercadas, ninguém passava sem pagar tributo. Coabitavam com índios que capturavam em guerras que empreendiam com este único propósito. Ao engravidar descartavam-se desses homens sem fazer-lhes mal algum. Os filhos do sexo masculino nascidos dessas relações eram sacrificados ou enviados aos pais, enquanto as meninas eram educadas para a guerra.

Entre essas mulheres, havia uma que reinava soberana sobre todas as demais, seu nome era Conhorí. Em suas terras, encontravam-se grandes riquezas em ouro e prata e cinco grandes templos dedicados ao sol, chamados caranaí, equipados com assoalhos e tetos pintados, além de inúmeros ídolos de ouro e prata com figuras femininas. Andavam com roupas finíssimas fabricadas com a lã das ovelhas peruanas: seu trajar é formado por umas mantas apertadas dos peitos para baixo, o busto descoberto, e um como manto, atado adiante por uns cordões. Trazem os cabelos soltos até o chão e postas na cabeça coroas de ouro, da largura de dois dedos (Carvajal, 1894:66-69).

Carvajal, além de apresentar dados sobre a origem da crença da existência destas guerreiras na América, nos dá elementos para pensarmos sobre o processo por meio do qual certos sentidos foram atribuídos aos eventos descritos. As comunidades indígenas descritas por ele, dentre as quais a das amazonas, organizavam-se em uma estrutura de feudos com senhores e vassalos sob o poder central de Conhorí. As descrições dos animais têm por referência a fauna europeia, não havendo interesse em ressaltar a diferença pela atribuição de um novo nome aos animais da fauna americana. A lhama é reconhecida por sua semelhança com a ovelha e denominada de "ovelha americana". O próprio nome "amazonas" não é mencionado uma única vez por parte dos indígenas que, segundo Carvajal, se referem às grandes senhoras.

Não é o discurso indígena que Orellana, ou talvez Carvajal, tem por referência ao denominar estas "grandes senhoras" de "amazonas", e sim a história das amazonas conhecida desde a antiguidade clássica. Carvajal segue, em linhas gerais, os relatos da literatura greco-romana sobre as amazonas. Homero e Virgílio, em seus versos, relatam que na Guerra de Troia, Pentensilea, guerreira trácia, teria vindo lutar, com outras amazonas, ao lado de Príamo. Com seu

peito desnudo e seus enfeites de ouro, Pentensilea teria conduzido bravamente seu exército de amazonas, lutando ao lado dos homens até ser morta por Aquiles (Homero, 1936 [Séc. XVIII a.C.]; Virgilio, 2005 [Séc. I a.C.]).

Mason sugere que se trata de um artifício comum às representações da alteridade naquele século que se baseava no pressuposto de que um bárbaro era mais ou menos como o outro (Mason, 1998:31). Ao analisar a forma como a América foi representada nos quadros de Mostaert, pintor holandês do século XVI, Mason observa que num dos quadros encontramos algumas figuras deslocadas, como um trácio, situadas entre os americanos. Assim, tanto Mostaert como Carvajal incluem os trácios entre os americanos, visto serem as amazonas da literatura clássica oriundas desta mesma região.

Mas há ainda outro elemento a ser considerado. A historiografia espanhola no século XVI retorna à queda de Troia para justificar e representar a soberania e a grandeza de Carlos V, que teria herdado seu império de Eneias, Augustus e Constantino, por meio de Carlos Magno (Pagden, 2003).Desta forma, o registro que Carvajal faz em prosa das aventuras de Orellana assemelha-se às aventuras de Eneias, contadas em verso por Virgílio. Eneias e seus companheiros, após terem sido derrotados em Troia, aventuram-se pelo mar, procurando um local onde possamse estabelecer. Mas os troianos são fustigados por Juno e navegam de um lugar para outro até chegarem a Hespéria, onde Latino, seguindo a profecia de que um estrangeiro ocuparia seu trono, cede a mão de sua filha, Lavínia, para Eneias,o que dá origem à linhagem daqueles que viriam a fundar o império romano.A narrativa de Carvajal parece ser assim ela própria um tropos da conquista da América pelo “Emperador de loscristianosgran rei de España[...] cúyo es elimperio de todas lasIndias y otrosmuchosseñoríos y reinos que hayenel mundo” (Carvajal, 1894:22).

Das amazonas ao Amazonas: a descoberta da região

No século seguinte, entre os anos 1637 e 1639, Pedro Teixeira percorrerá o rio Amazonas de Belém até Quito, em sentido inverso ao de Orellana. O Padre Christovão d’Acuña, que acompanhou Pedro Teixeira em sua viagem de volta do Peru ao Grão-Pará, afirma ter ouvido dos lábios dos Tupinambás a história das amazonas. Elas habitariam uma região de serras. Viveriam apartadas da companhia dos homens no cotidiano, mas uma vez por ano, quando eles vinhampassar poucos dias entre elas, deitavam-se com eles. As filhas nascidas desta união temporária eram criadas por elas. Os meninos eram mortos ou, quiçá, entregues aos pais no ano vindouro (d’Acuña, 1865:246-257).

Gondim observa que Acuña havia sido instruído por D. Alonso Perez de Salazar a anotar minuciosamente as informações coletadas na viagem para repassá-las à Coroa Espanhola e ao Real Conselho das Índias (Gondim, 1994:94). Publicado dois anos após o retorno da expedição ao Pará e logo depois da condução de D. João IV ao trono português, o relato de Acuña objetiva apresentar informações sobre as riquezas passíveis de serem exploradas, entre as quais estão incluídos os nativos, cuja mão de obra seria de grande valia para os colonizadores e cuja alma seria bem vinda entre os cristãos. Não encontramos, no relato de Acuña, um apelo ao testemunho ocular. Ele chega a afirmar que apenas o tempo poderia confirmar se essas mulheres seriam realmente as tão famosas amazonas descritas pelos historiadores. Seu texto revela-nos menor permeabilidade aos relatos fantásticos e marca o fim de uma era. Se ele funde, como afirma Gondim (1994:102), o onírico ao científico, ele parece fazê-lo apenas como um recurso retórico.

Em 1743, La Condamine, com a autorização do governo português, desceu o rio Amazonas de suas nascentes até a foz, partindo do Peru. Ele havia deixado a França em 1735, com M. Godin e M. Bourguer, numa expedição científica que tinha por objetivo medir o eixo de curvatura da Terra. Em Quito, La Condamine decidiu se separar de seus companheiros e retornar à França pelo rio Amazonas, rota, segundo ele, há algum tempo ignorada (La Condamine, 1775:393). Sua viagem é incentivada pela vontade de conhecer. O percurso é marcado pelo olhar clínico que procura precisar com exatidão tudo aquilo que vê. A profundidade e a localização dos rios, as estrelas e sua localização são observadas e anotadas.

O relato de La Condamine não deixa dúvidas de que ele é um homem guiado pelos princípios de uma ciência natural na qual não há mais espaço para a "invenção". Ao palestrar para os membros da academia francesa, critica seus antecessores. Segundo ele, as exposições feitas por Acuña e as informações ali contidas, que foram copiadas pelos geógrafos, seriam puramente históricas (La Condamine, 1745:396). Os mapas elaborados por Samuel Fritz, jesuíta que por décadas esteve à frente da missão entre os Omaguas, careceriam de precisão, pois estariam baseados nas observações feitas por um homem que estava doente, sem os instrumentos necessários para determinar com exatidão a longitude e a latitude dos pontos observados.

Sobre as amazonas, La Condamine afirma ter perguntado em todos os locais pelos quais passou se os índios tinham conhecimento das mulheres guerreiras descritas por Orellana e Acuña. Todos aqueles que interrogou afirmaram que seus pais haviam lhes contado que existiaali uma república de mulheres

solitárias, que se retiraram para as bandas do Norte, no interior das terras, pelo rio Negro, ou por outro que pelo mesmo lado vem ter ao Maranhão (La Condamine, 1944:77).

Quanto à veracidade das histórias recolhidas durante sua viagem, La Condamine observa que o discurso dos espanhóis eo dos portugueses localizam o grupo das amazonas na mesma região da Guiana ainda não explorada, mas que seria necessária uma comprovação empírica da presença das amazonas nessa região. Afirma achar mais provável que elas tenham se cansado da vida solitária e que tenham aberto mão de seus costumes, passando a viver com algum outro grupo indígena, e conclui:

> E para aqueles que duvidam da possibilidade da existência de uma república amazona, ele ressalta que os fatos demonstram que as fábulas que permeiam os relatos sobre a existência das antigas amazonas asiáticas e das amazonas africanas modernas não devem dar descrédito à existência das mesmas na América onde a vida errante das esposas que acompanham os maridos à guerra, e que não são mais felizes no lar, lhes deve ter feito nascer a ideia e ocasião frequente de se furtarem ao jugo dos tiranos, buscando fazer para si um estabelecimento onde pudessem viver na independência, e pelo menos não serem reduzidas à condição de escravas e bestas de carga (La Condamine, 1944:80).

Embora as amazonas ainda estejam presentes nos relatos de viajantes dos séculos XVIII e XIX, elas aparecem na literatura desse período apenas a título de curiosidade. La Condamine afirma que as amazonas foram introduzidas em seu livro com o objetivo de saciar os leitores com estas informações que tanto os atraem. Assim, embora ele remeta o leitor ao universo fabuloso das amazonas, motivo pelo qual foi objeto de críticas pelos acadêmicos de sua época (Pratt, 1999), La Condamine apela para a razão em seus argumentos.

O relato de La Condamine permite-nos vislumbrar aqui uma mudança de "olhar". O europeu que antes preenchia a paisagem desconhecida – natural e humana – com o discurso tradicional, agora procura conhecer, catalogar, registrar. É o declínio da imaginação medieval e a instauração de uma nova forma de compreensão do mundo que estabelecenovas formas de relação entre os homens e entre estes e o meio ambiente.

Os relatos fantásticos irão persistir até que o restante do território amazônico seja "descoberto", mas não há mais espaço para a "invenção medieval" no discurso legítimo do conhecimento. O mundo será agora reinventado a partir

de um novo discurso. O território amazônico é assim mapeado aos poucos. A região onde se localizam as fontes do Orinoco será o derradeiro pedaço de terra a ser "descoberto". Por muito tempo este seria um dos últimos rincões onde o "homem civilizado" poderia dar vazão à sua imaginação. Os colonizadores europeus, em sua busca incessante por ouro, cogitarão que ali estaria situado o Eldorado (Ramos, 2010). Não deixa de ser significativo o fato de Humboldt, no início do século XIX, localizar as amazonas em uma região próxima ao Orinoco.

Após cinco séculos de colonização, os espaços para a produção do exotismo se tornaram cada vez mais escassos. Entre os poucos lugaresonde o avanço da civilização ainda não fez sentir seu impulso homogeneizante, que transforma todas as relações em uma relação racional, seja através do discurso científico ou do comércio, está a Amazônia, que se apresenta como o último rincão ainda não totalmente conhecido para o qual pode ser transposto o discurso exoticista. Os povos que habitam esta região, em especial os Yanomami, são o alvo privilegiado do mesmo afã exoticista dos séculos anteriores. Não são mais viajantes, mas sim-cientistas e outros representantes da racionalidade fim de século. Não são mais as amazonas, mas os Yanomami, habitantes daquilo que Colombo considerava ser o Paraíso Terrestre.

Exotismo e Ciência: Os Yanomami e a socioprimatologia de Napoleon Chagnon[2]

A região localizada entre o rio Branco e o Orenoco, que se constituiu no passado em um espaço singular para construções exotizantes, foi uma das últimas fronteiras a ser desbravada pelo Ocidente. Mas, no século XX, não são as amazonas – fantasiadas pelo discurso medieval e cujas representações persistiram nos relatos de viagem até o final do século XIX – que encontraremos ali, e sim os Yanomami que, desde a década de 1960, passaram a ocupar um lugar privilegiado no discurso exoticista ocidental. Esta mudança de referencial – das amazonas para os Yanomami– foi acompanhada de outra: o discurso fantástico cedeu lugar ao discurso científico, que se tornou então a forma hegemônica de produção de conhecimento no Ocidente.

As referências aos Yanomami nos relatos de viagem são relativamente escassas e recentes se comparadas aos registros sobre outras etnias situadas na Amazônia. A partir dos anos 1920, com a expansão dos Yanomami pelo território ocupado por grupos dizimados durante os primeiros séculos de contato, as referências a eles passaram a ser mais frequentes. Mas foi depois da publicação dos trabalhos de Napoleon Chagnon − antropólogo norte-americano que iniciou suas pesquisas entre eles em 1964, quando era aluno de pós-graduação na

Universidade de Michigan – que os Yanomami se tornaram conhecidos por um público mais amplo.

Yanomamö: The Fierce People foi publicado pela primeira vez em 1968,numa série voltada para o ensino da antropologia nos primeiros anos de formação universitária. Para ilustrar os diferentes capítulos do livro, Chagnon, em parceria com Timothy Asch, produziu 22 filmes que compuseram a Yanomamo Series. Havia, então, poucas etnografias sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas e este livro pode ser considerado a primeira etnografia moderna produzida sobre os Yanomami, pois Chagnon foi o primeiro antropólogo a realizar trabalho de campo prolongado entre eles, seguindo a tradição iniciada por Malinowski.

Tomando a distinção feita por Geertz entre a linguagem como práxis e a linguagem enquanto meio (Geertz, 1987), ou seja, entre autores que ao escreverem um livro fundaram um campo discursivo, estabelecendo a possibilidade e as regras para a produção de outros textos, e autores que apenas se movimentam segundo regras discursivas já estabelecidas, acredito que possa situar os textos de Chagnon próximos à linguagem como práxis, visto que sua obra criou um teatro da linguagem no qualuma pequena multidão tem atuado.

Embora Chagnon não tenha sido o primeiro antropólogo a retratar os Yanomami, seus escritos tiveram um impacto tão grande que as imagens que produziu eclipsaram escritos anteriores e posteriores, servindo de fonte para a produção de inúmeros discursos que falam sobre os Yanomami (Ramos, 1990:299-300). Por que o livro de Chagnon, *Yanomamö: The fiercepeople*, teve este impacto, ganhando páginas de jornais e tornando-se um dos livros mais lidos sobre a etnografia não só Yanomami, mas mundial?

A ênfase dada por Chagnon à guerra e à violência foi uma das principais fontes do exotismo yanomami e tornou-se uma das imagens mais exploradas pela mídia. Asch observa que *The Fierce People* veio a público numa época em que as controvérsias geradas pela guerra do Vietnã haviam dividido o país – transformando a violência numa temática central de discussão em todos os Estados Unidos – e dois anos após a publicação das obras de Konrad Lorenz, *On Agression* (1966), e de Robert Ardrey, *The Territorial Imperative* (1967), que tentavam estabelecer as bases biológicas do comportamento (Asch, 1993:1-2). Por diversas vezes, os textos de Chagnon ganharam as páginas da imprensa nos Estados Unidos e no exterior. Seus argumentos foram reproduzidos em uma reportagem publicada na revista *Time*, em maio de 1976, com o título: “Beastlyor Manly”, na qual os Yanomami foram apresentados como portadores de uma cultura construída em torno da violência.

Em 29 de fevereiro de 1988, Chagnon voltou à mídia com mais uma reportagem bombástica publicada no *The Washington Post* e no *Los Angeles Times*, na qual afirmava serem os Yanomami um dos povos mais violentos da terra. A mesma reportagem foi reeditada no Brasil. Em 3 de maio do mesmo ano, *O Globo* publicou uma matéria intitulada: “Antropólogo aponta violência entre índios”. Mais uma vez, a fonte é Napoleon Chagnon, agora com seu artigo “Life histories, bloodrevenge, andwarfare in a tribal population”, publicado na revista *Science* naquele ano (Chagnon, 1988).

Neste artigo, Chagnon afirmava que os Yanomami eram uma das tribos mais violentas da terra e respaldava esta afirmação em dados segundo os quais 44% dos homens yanomami acima de 25 anos já haviam matado uma pessoa, e 70% dos homens e das mulheres com mais de 40 anos já tinham perdido um parente por homicídio. O motivo de tal violência seria a competição sexual. Os “matadores”, segundo Chagnon, possuíam 2,5 vezes mais esposas e três vezes mais filhos que os demais, ganhando, portanto, vantagens reprodutivas por meio de seus atos de violência.

A obra de Chagnon, sua ênfase na violência e seus pressupostos sociobiológicos reproduziram o mesmo fenômeno observado por Sahlins (1976) por ocasião da publicação do livro de Wilson, *Sociobiology: the new synthesis* (1975), que também gerou grande controvérsia dentro do mundo acadêmico e na mídia. Ao comentar as polêmicasgeradas no mundo acadêmico e na mídia em função desta obra, Sahlins sugere que a aceitação da sociobiologia por um público mais amplo e os inúmeros debates gerados por este enfoque baseiam-se, antes de tudo, na correspondência entre a imagem evocada pela sociobiologia em seu modelo teórico e a autoimagem que o Ocidente tem de si mesmo.

Considero que a popularidade da obra de Chagnon foi decorrente de fatores similares. Foi por representar a sociedade Yanomami e por representar-se em seu texto a partir de um conjunto de metáforas comuns ao universo de seus leitores que Chagnon adquiriu popularidade. Desta forma, devemos nos deter na obra de Chagnon com o objetivo de identificar aspectos de sua construção textual que estão sustentados por valorações capazes de seremreconhecidos como escolhas culturalmente feitas pelo autor. Isto em si não é novidade, pois todo pesquisador leva para o campo o que Gadamer (2003) chamou de pré-juízos, pré-concepções não apenas sobre o que vai estudar, mas sobre sua própria tradição. O que é distinto em Chagnon e, como veremos adiante, em um de seus ex-discípulos, é a “candura” com que reproduz o que Sahlins chamou de mito de origem do Ocidente, projetando sobre os Yanomami a imagem que o Ocidente tem de si antes de haver conquistado a desordem.

A etnografia de Chagnon e seu enredo

A etnografia de Chagnon está fundamentada em três pontos principais: a violência, a aliança e a aptidão genética. Em *Yanomamö: The Fierce People*, Chagnon considera que a agressividade é o principal traço da personalidade masculina yanomami. Consequentemente, a violência seria a principal característica cultural dessa sociedade, e ela é por ele explicada na apresentação que faz da demografia e da organização social yanomami. A violência manifestar-se-ia em diferentes níveis, que iriam das simples brigas entre cônjuges e afins até a guerra generalizada entre diferentes aldeias. O motivo principal dessa violência seria a carência de mulheres, provocada em parte pelo infanticídio seletivo de crianças do sexo feminino e em parte pelo costume da poliginia, que faria com que alguns homens retivessem um número maior de mulheres em detrimento dos demais. Esta carência provocaria inúmeros conflitos armados, cujo objetivo principal seria a captura de mulheres, num interminável círculo vicioso.

Os Yanomami viveriam, portanto, envolvidos em guerras constantes que determinariam o deslocamento espacial dos diferentes grupos. A guerra entre aldeias vizinhas poderia levar uma comunidade a mudar-se para áreas distantes, onde seria comum que o grupo fugitivo estabelecesse alianças com os Yanomami ali localizados. Neste contexto, a guerra seria um fator importante na constituição demográfica dos grupos sociais. Aldeias com um contingente populacional pequeno encontrariam dificuldades para defender-se de ataques inimigos e necessitariam do apoio militar de aldeias maiores. Essas alianças políticas implicam aobrigação de dar abrigo aos habitantes das aldeias aliadas em caso de ataques inimigos, dever que seria recompensado pela dádiva de mulheres.

A troca de mulheres, sugere Chagnon, ocorreria entre duas linhagens, podendo posteriormente envolver outras linhagens, o que levaria ao surgimento de possíveis pontos de cisão e à formação de novas linhagens. As fissões de linhagens seriam também incentivadas pelo fato de um grupo de agnatas concorrer pelas mesmas pretendentes. As relações entre afins, segundoesta lógica, seriam mais amistosas, uma vez que não competem pelo mesmo leque de esposas potenciais. O grupo local de descendência teria, portanto, como critério de pertencimento a linha paterna e, em decorrência das fissões, poderia englobar pessoas residentes em outras aldeias e que politicamente não fazem parte do grupo.[3]

Chagnon e a sociobiologia

Segundo Chagnon (1980), suas primeiras pesquisas de campo foram conduzidas comtotal desconhecimento das teorias sociobiológicas de *kinselection* e *reciprocalaltruism*, mas seus dados acabaram revelando uma importante conexão

com estas teorias.[4] Inspirado nelas, ele substituiu grande parte de seus argumentos sociodemográficos por equações matemáticas e fundamentações biológicas.

As trocas matrimoniais e o processo de fissão e fusão das aldeias passaram a ser explanados em termos de *kinselection*, e o caráter fictício das teorias antropológicas de parentesco foi substituído pela concretude de laços genéticos expressos por fórmulas matemáticas. Desta forma, a solidariedade yanomami, para Chagnon, poderia ser aferida por uma equação matemática que mediria o "coeficiente de consanguinidade" dos membros de uma sociedade: $F = \Sigma [(1/2)^{n_1+n_2+1} (1 + FA)]$, onde: "n1 represents the number of genealogical links through one parent back to the common ancestor, n2 the number of genealogical links back to the same ancestor through the second parent, and FA the In breeding Coefficient of the common ancestor" (Chagnon, 1975:97).

Para ele, embora o parentesco possua dimensões que são simbólicas,o comportamento humano, em última instância, é determinado por fatores biológicos. Quanto maior for o "coeficiente de consanguinidade" de um grupo, maior será sua solidariedade e sua capacidade de expansão demográfica antes da ocorrência de uma fissão. De acordo com esta nova linha argumentativa, as aldeias com um alto "coeficiente de consanguinidade" poderiam maximizar seu tamanho, o que lhes permitiria obter uma série de vantagens, sendo a principal delas um expressivo acúmulo de mulheres. Quanto maior o tamanho de um grupo, maior sua supremacia militar e maior sua probabilidade de capturar um número maior de mulheres (Chagnon, 1975).

Com o objetivo de comprovar sua hipótese, Chagnon calcula o coeficiente de consanguinidade entre os indivíduos de uma mesma facção e destas facções com seu líder. Seu cálculo leva-o a concluir que as relações sociais entre os Yanomami não são determinadas pelos laços fictícios do parentesco ou pelo parentesco classificatório, e sim pelo aspecto genético do parentesco, já que dentro de uma facção há uma diferenciação dos indivíduos segundo o parentesco biológico. O coeficiente de consanguinidade entre os indivíduos seria, por isso, o melhor critério para prever os pontos de fissão dentro do grupo (Chagnon, 1980:550).

Quanto maior o número de mulheres que um homem possui, maior a possibilidade de ter uma prole numerosa; quanto maior for sua prole, maior será a probabilidade de seus descendentes terem sucesso reprodutivo. Outro aspecto da vida yanomami em que as relações genealógicas sobrepujariam oparentesco fictício seria o das alianças matrimoniais. Os pais, diz Chagnon, procuram garantir o sucesso reprodutivo de seus filhos em detrimento dos demais, o que também iria ao encontro das teorias de seleção natural das espécies. "[...] Natural selection, by definition, entails the differential reproduction and survival of individuals (or

genes) from one generation to the next, and variation in reproductive success by males can contribute significantly to this process" (Chagnon, 1980:551).

Desta forma, as estratégias matrimoniais desenvolvidas pelos homens yanomami para adquirirem mais de uma esposa ocorreriam no contexto teórico da seleção natural e da seleção de parentes. Estas estratégias seriam respaldadas pela tendência dos Yanomami à exogamia de linhagens e à endogamia de aldeia e à prática de troca direta de mulheres entre duas linhagens. Se antes a razão de ser do sistema yanomami era o acúmulo de mulheres, agora ela reside na maximização de genes passados de uma geração à outra.

Os argumentos sociobiológicos de Chagnon tornaram-se ainda mais polêmicos ao serem reunidos à sua temática predileta, a guerra e a violência yanomami, com a publicação de seu artigo "Life Histories, Blood Revenge, and Warfare in a Tribal Population". O ponto principal do artigo é a reflexão sobre as várias formas de violência na sociedade tribal, tais como vingança de sangue e guerra em decorrência de conflitos individuais gerados pela competição por fontes materiais e reprodutivas. Propõe-se então a tratar do conflito sustentado pordois corpos teóricos gerais: a antropologia política, que analisa os conflitos em termos de estratégias individuais para alcançar objetivos por meio das histórias de desenvolvimento de conflitos específicos, e algumas ideias-chave do pensamento evolucionista moderno (Chagnon, 1988:985).

É partindo destas premissas que Chagnon se propõe a examinar a violência no contexto da sociedade Yanomami que, segundo ele, não possui nenhum mecanismo formalizado para regular a resolução dos conflitos surgidos dentro da comunidade. Um indivíduo que se envolva em um conflito conta apenas com sua habilidade e a ajuda de seus parentes próximos para resolvê-lo. A causa principal dos conflitos são as disputas por mulheres, que envolvem adultério, sedução, ciúme, quebra de compromissos matrimoniais e rapto,capazes de ocasionar mortes que, quando ocorrem no âmbito da própria aldeia, podem levar à sua fissão.

Segundo Chagnon, os ganhos nas sociedades primitivas parecem, assim, estar associados a vinganças de sangue, e o que o indivíduo procura ganhar aqui é o acesso às diferentes fontes reprodutivas. Ao perder um parente geneticamente próximo, o indivíduo está também perdendo parte de seu código genético. Os Yanomami podem resolver este problema de duas formas: atacando seus vizinhos ou raptando suas mulheres.

Desta forma, a dádiva – obrigação de dar e receber – que poderia ser lida como uma forma de se estabelecer um consenso social, visto que determinauma regra para a circulação de mulheres na sociedade Yanomami, é vista por

Chagnon como fator de desordem – as regras de casamento descritas em *The Fierce People* parecem não ter nenhuma operacionalidade. A sociedade Yanomami e suas regras de reciprocidade sucumbem ao fato de não possuírem um poder centralizado. O consenso social não pode ser estabelecido na ausência do Estado.

Como podemos notar, a mudança de Chagnon para a sociobiologia introduz um novo vocabulário e um novo viés nas suas explanações sobre a violência yanomami. Sua primeira hipótese reinterpreta as práticas de casamento em termos da teoria da seleção de parentes. O próximo passo de sua hipótese é que o tamanho de uma aldeia yanomami é determinado pelo grau de consanguinidade de seus habitantes. Quanto maior o coeficiente de consanguinidade entre os habitantes de uma aldeia, maior a capacidade desta para aumentar sem se dividir. Neste ponto, Chagnon indica haver algumas similaridades entre o processo de fissão das aldeias yanomami e o processo de fissão dos bandos de macacos japoneses, o que lhe sugere a existência de uma lógica zoológica darwiniana que pode ser aplicada também ao gênero humano.

Chagnon apresenta, assim, os Yanomami como se estivessem nos limites da humanidade, imagem recorrente em seu texto carregado de um vocabulário com forte conotação evolucionista. Estando nos limites da humanidade, em um estado natural onde não existem saídas formalizadas – isto é, socialmente conformadas – para os conflitos, os Yanomami são remetidos a um estado de guerra de todos contra todos.

A vertente sociobiológica de Chagnon e sua matriz ideológica

Todo antropólogo leva para o campo uma bagagem cultural que é parte integrante do processo de elaboração do conhecimento antropológico e, embora seja impossível desvencilhar-se dessas pré-noções por completo, é de se esperar que os dados recolhidos em campo de alguma forma o levem a repensar seus pressupostos. O antropólogo necessita, muitas vezes, rever seu ponto de partida e dialogar com os integrantes da sociedade que estuda para produzir sua etnografia.

No caso de Chagnon, seus primeiros aportes teóricos e sua posterior adesão à sociobiologia parecem não sofrer nenhum abalo ao serem contrapostos ao ponto de vista nativo. Desta forma, ao recorrer à sociobiologia como inspiração teórica para a análise de seus dados, Chagnon herda, acriticamente, a valoração ideológica individualista na qual esta se baseia.

Os sociobiologistas interpretam o parentesco como uma instância do sucesso reprodutivo individual, que seria o principal aspecto do comportamento social de todos os animais. Nestes termos, a seleção biológica é vista como seleção individual. Como Sahlins (1976) observa, há uma estreita conexão entre

esta representação egotística da sociobiologia e o contexto ideológico da sociedade que engendrou esta teoria. Opondo seleção individual à seleção grupal, assim como egotismo a altruísmo, afirma Sahlins (1976), os sociobiologistas representam cientificamente o conteúdo da primeira oposição como uma classificação de folk da segunda oposição. Assim, contra o altruísmo da seleção grupal, eles figuram a seleção individual em termos de uma metáfora econômica de um empreendimento individual.

Sahlins (1976) demonstra que as teorias evolucionistas acabaram por assimilar mudanças ideológicas próprias de uma sociedade mercantilista competitiva. Dentre estas mudanças está a reformulação teórica que transformou a seleção natural de uma força evolutiva orientada ao grupo para uma noção de projeto individual de maximização genética. Inicialmente, a teoria da seleção natural, concebida em termos de "seleção diferencial", não está determinada em termos de lucros e ganhos individuais. A seleção diferencial concebe que as vantagens conservadoras de um organismo, decorrentes de sua habilidade para produzir descendentes férteis e saudáveis, dentro de um espaço determinado, leva a um ganho que fortaleceria determinados genes através das gerações, o que acarretaria uma mudança genética na população como um todo. Ao se modificar a ênfase da "seleção diferencial" em maximização ouoptimização[5] genética individual, a seleção natural passa a ser explanada em termos de competição individual por determinados "bens".

Desta forma, a seleção natural é metaforicamente representada como um mercado livre de benefícios. A violência e a guerra seriam uma expressão desta troca. Assim, a mudança do cálculo evolucionista da "reprodução diferencial" para a ideia de uma maximização individual dos genes corresponde a dois momentos distintos do desenvolvimento do capitalismo: a produção simples de mercadorias coletivamente produzidas e consumidas e a fase de desenvolvimento pleno do mundo capitalista, individualista.

Sahlins localiza as origens desta configuração ideológica no século XVII; seu pai fundador seria Hobbes, que toma a ideia de competitividade própria à sociedade de mercado e transporta esta imagem para sua noçãode natureza humana. A luta de todos contra todos nada mais seria que a teoria da ação em uma economia competitiva (Sahlins, 1976:96-97).

Dentro deste novo conjunto de representações, o homem passa a ser visto como um ser moral autônomo, e a sociedade, como a soma dessas vontades individuais. Desta maneira, a sociedade é pensada apenas como algo derivado da ação individual. É desta premissa que a sociobiologia retira suas argumentações.

Podemos ver este tipo de pensamento como produto de uma configuração

ideológica específica cuja matriz se encontra localizada em Hobbes e na ideia da subordinação do simbólico ao natural. Assim, pelo menos desde o século XVII, nos movemos em uma circularidade na quala sociedade e o mundo animal são representados a partir de um jogo de metáforas em quecategorias de um plano são transpostas ao outro. A natureza é, então, culturalizada, e a cultura, naturalizada (Sahlins, 1976:99).

Esta representação do homem em um estado de natureza seria o mito fundante do capitalismo ocidental. Este estado de natureza, no qualo homem é o lobo do homem, não seria substituído pelo estado de sociedade, o sentimento egocêntrico continuaria a guiar a ação humana e cada homem ainda teria dentro de si um lobo procurando agir em benefício próprio.

Desdobramentos do exotismo yanomami

Em 1975, Chagnon organizou uma expedição de pesquisa composta por ele, Robert Carneiro, curador do Museu Americano de História Natural para América do Sul, o arqueólogo William Sanders e três alunos: Kenneth Good, Ray Hames e Eric Fredlung. Seus alunos deveriam recolher dados com o objetivo de demonstrar a inveracidade das afirmações de Marvin Harris sobre a relação entre a guerra e o índice proteico alimentar yanomami. Kenneth Good, por ser o mais robusto, foi designado para a aldeia de Hasupuweteri que, segundo Chagnon, por não ter ainda sofrido contato com a sociedade externa, vivia em guerra intensa com seus vizinhos.

O trabalho de campo de Kenneth Good, que deveria ter a duração de um ano, estendeu-se por mais de dois anos e seguiu caminhos imprevistos. Seduzido pela selva e pela cultura yanomami, ele deixou-se ficar por anos a fio entre os Hasupuweteri, apaixonando-se por uma moça yanomami. Sua história de amor é relatada em seu livro *Dentro do Coração* e constitui mais um capítulo da grande massa literária exotizante sobre os Yanomami.

O livro de Kenneth Good é construído a partir de dois movimentos: de um lado, está um rompimento pessoal e teórico com a pessoa e a obra de Napoleon Chagnon; de outro, uma história de amor que ultrapassa as barreiras culturais. Como procurarei demonstrar, as imagens que Good constrói dos Yanomami variam segundo o objetivo de seu texto: contrapor-se à imagem de Chagnon ou construir-se como protagonista de um romance no qual os Yanomami se tornam os antagonistas. Tratarei inicialmente de seu primeiro antagonista, Chagnon.

A história é apresentada como um relato de viagem. Convém, pois, tomar como ponto de partida sua chegada. Good, na companhia de Carneiro, subiu o Orenoco até a aldeia dos Hasupuweteri. Estes, atraídos pelo barulho do motor,

esperavam os dois pesquisadores na margem do rio. O aspecto ameaçador que aparentavam à distância em função de suas pinturas, arcos e flechas dissipou-se logo. Quando os brancos se aproximaram, notaram que os Hasupuweteri eram só sorrisos e que nenhum deles apresentava um comportamento intimidador.

Ao chegar à aldeia hasupuweteri, Good, inicialmente, armou sua cabana a 500 metros da aldeia. Após o primeiro mês de estadia entre eles, a imagem de "fierceness" passada por Chagnon se desvanecia e já se sentia à vontade para deixar de lado o gás paralisante e as latas de pó químico cujos rótulos, por conselho de Chagnon, haviam sido cuidadosamente raspados para passar pela alfândega. Os Yanomami violentos descritos por Chagnon para Good eram apenas "o mais irritante grupo de pessoas jamais imaginado" (Good & Chanoff, 1991:40). Sempre incomodando, transpondo os limites de sua intimidade, espiando todas as suas atividades, provocando-o por sua falta de destreza na selva, aproveitando-se de seu desconhecimento da língua yanomami para pedir-lhe coisas que sem saber concordava em emprestar.

A primeira demonstração de "fierceness" presenciada por Good ocorreu no dia em que a equipe de combate à malária apareceu na aldeia para distribuir cloroquina aos Yanomami. A equipe insistiu que os indígenas descessem até o rio para receber o medicamento; no caminho para o rio, eles foram atacados por um grupo de curiosos que atiraram suas flechas e partiram, escondendo-se na mata. Um jovem foi ferido mortalmente por duas flechas. É a partir deste episódio que Good irá descobrir que as guerras entre aldeias descritas por Chagnon não passavam de ataques sorrateiros desferidos contra grupos pequenos que se esgueiravam pela selva. Eram flechas atiradas traiçoeiramente por um grupo pequeno que fugia correndo pela selva. As demonstrações de violência existiam, porém se davam na maior parte das vezes de forma ritualizada, visando assim manter a solidariedade grupal. Este fato levou-o a compreender que as afirmações de Chagnon eram descontextualizadas e sensacionalistas (Good & Chanoff, 1991:75).

Depois de algum tempo, Good decidiu transferir-se para a casa coletiva, onde poderia observar melhor os Yanomami. Em sua primeira noite na maloca, o fantasma da violência descrita por Chagnon ainda o aterrorizou: os gritos que cortavam a noite e o vulto das pessoas sob a luz do luar fizeram com que o medo tomasse conta de sua vigília. Mas suas preocupações logo se revelaram infundadas (Good & Chanoff, 1991:72-73).

Desta forma, Good nos fornece um quadro da violência yanomami bem distinto do apresentado por Chagnon, embora ambos tenham trabalhado com o mesmo subgrupo em áreas adjacentes. A violência, expressão instintiva e sem

amarras sociais na ótica de Chagnon, será descrita como um comportamento em grande parte ritualizado: insultos e queixas públicas, apresentados diante de toda a comunidade, preservariam a solidariedade do grupo.

O primeiro trabalho de campo de Good, previsto inicialmente para durar 15 meses, se estendeu por dois anos. Findo seu primeiro trabalho de campo, esgotado física e psicologicamente por uma crise de malária, pelo choque cultural e pelos problemas enfrentados em sua volta – um naufrágio e a perda de grande parte de seus dados – Good retornou aos EUA em junho de 1977, 26 meses após o previsto, disposto a romper definitivamente com Chagnon.

Seu primeiro encontro com Chagnon foi tenso. Após contar-lhe tudo o que lhe acontecera na Amazônia, ouviu Chagnon dizer que lhe enviara inúmeras cartas e, como não recebera nenhuma resposta, escreveu à sua família dizendo que, diante de seu desaparecimento, dava por encerrado o projeto. Good adiantou que suas conclusões eram diferentes das de Chagnon e que não o queria presidindo a banca. O Departamento de Antropologia não concordou. Good começou a ser pressionado para entregar a Chagnon suas anotações de campo; por fim, Chagnon lhe disse que deveria entregar seus dados, pois sua responsabilidade era coletar informações para o projeto que coordenava, e que seu PhD era apenas uma consequência. Foi a gota d'água para que Good rompesse definitivamente com seu antigo orientador, rompimento que veio acompanhado pela ameaça de Chagnon de que nenhum outro departamento de antropologia o aceitaria e de que ele jamais trabalharia como antropólogo ou concluiria seu doutoramento (Good & Chanoff, 1991:135).

Diante deste quadro, Good ligou para Harris, que o aconselhou a se desligar da Universidade de Penn State. Good acabou se inscrevendo na Universidade de Columbia, mas outros acontecimentos adiaram seu doutoramento. Foi nessa época que recebeu a proposta para trabalhar com um discípulo de Konrad Lorenz, Prêmio Nobel por seus trabalhos em comportamento animal, Eibl-Eibesfeldt, que se dedicava a um trabalho comparativo em Etologia Humana para estabelecer aspectos comportamentais universais.

O romance de Kenneth Good e Iarima

O romance de Good com Iarima desenvolveu-se lentamente. Primeiro, um pedido em tom de brincadeira à mãe quando Iarima ainda era pequena. Foi um gracejo com respaldo cultural, visto que entre os Yanomami uma criança é prometida em casamento a um homem adulto, e este passa então a prestar o serviço da noiva.Mas a mãe de Iarima respondeu com um não, pois não queria que sua filha fosse levada para o distante mundo dos brancos.

Foi na segunda viagem a campo, juntamente com Eibl-Eibesfeldt, que a história de amor com Iarima tomou impulso. Barba Longa lhe fez a proposta de tomar uma mulher yanomami como esposa. Good recusou, pensando estarem lhe propondo a partilha de alguma mulher já casada. Entretanto, sua resistência foi vencida aos poucos, pois poderia ser uma forma de integrar-se melhor aos Hasupuweteri. Aceitou. Barba Longa afirmou-lhe então que daquele momento em diante Iarima seria sua esposa.

Iarima contava então 12 anos de idade. Good a princípio não levou a sério seu “casamento”. Em breve Eibl terminaria sua pesquisa e ambos partiriam. Nem mesmo os Yanomami pareciam dar importância àquele casamento. Entretanto, com o passar do tempo, as mulheres passaram a chamar Good de Iarimaheorope.[6] Iarima agora lhe levava comida e Good, aos poucos,passou a achar a ideia interessante.

Iarima, acompanhada do irmão, começou a acompanhar Good em suas andanças pela mata para caçar e pescar. Nessas ocasiões, ela cozinhava para os três e a relação entre ela e Good se tornava cada vez mais próxima. Quando chegou a hora de Good voltar para a Alemanha, ele resolveu ficar. Racionalizou, dizendo-se que poderia realizar as transcrições, as traduções e as análises de textos ali, ao lado de Iarima. Quando novamente chegou a hora de partir, desta vez sem a menor possibilidade de adiamento, Good já estava completamente afeiçoado a Iarima.

Uma vez concluído seu trabalho na Alemanha, Eibl novamente enviou Good à Venezuela para coletar dados a pedido do próprio Good. Assim, após nove meses, ele estava novamente entre os Hasupuweteri. A aldeia passava por um surto de malária, Good logo contraiu a doença e teve que voltar rapidamente para casa.

Em dezembro de 1980, Eibl e Goodretornaram ao campo. Ao fim dessa nova estada, Iarima já havia se transformado em uma obsessão e, desde então, qualquer atitude erajustificada pela necessidade de estar próximo do objeto de sua paixão. Ao voltar para os EUA, a proposta de traçar uma rota de viagem subindo o Orinoco, feita por Martin Stummer – empresário na área de turismo de aventura que mantinha uma loja de artigos exóticos em Munique para venda de cabeças encolhidas Jívaro, máscaras cerimoniais, colares de dente e outros objetos indígenas – pareceu-lhe convidativa (Good & Chanoff, 1991:175-176).

Good agarrou-se à possibilidade de abrir uma filial da agência de Stummer nos EUA, para mostrar os Yanomami a leigos que tivessem condições financeiras para se aventurar nas selvas. Seus planos vieram abaixo em janeiro de 1981, quando Stummer lhe telefonou dizendo que não havia conseguido o

financiamento para o empreendimento. Good recebeu então a proposta de dar continuidade a seu doutoramento em Gainesville, na Flórida, para onde Harris havia se mudado. Foi convidado nessa época pelo governo venezuelano para realizar o censo na região dos rios Orinoco e Siapa. Já conformado com sua separação de Iarima, Good recusou o convite, mas a equipe de recenseamento insistiu e ele partiu para a Venezuela.

Após recensear Patahamateri, Good partiu para Hasupuweteri. Lá chegando, não encontrou Iarima, apenas Orawe e a "linhagem" de Vermelho. Foi recebido com estranha frieza por todos. À noite, foi informado do motivo de tanta frieza. Antecedendo a sua vinda chegou um rumor de que se dirigia para a região e que jurara matar Iarima e seus parentes. Mesmo triste pela ausência de Iarima, dedicou-se ao seu trabalho. Um dia Vermelho saiu para caçar, e voltou com Iarima.

Good foi aos poucos restabelecendo seu contato com ela,que estava com 15 anos, "uma mulher adulta para os padrões ianomamis". Foi então que os Yanomami, vítimas das descrições descontextualizadas de Chagnon, voltam a ser o "Povo Feroz" ao se apresentarem como antagonistas na história de amor de Good e Iarima, e o fantasma do ciúme, "nohi harupo", começa a rondar Good. Ele fica aliviado por Iarima ter menstruado, sinal de que não teria engravidado, pois os homens yanomami, segundo ele, "agarravam as mulheres quando saíam para colher e as estupravam". Não a deixava mais sair sozinha da maloca e, embora acreditasse que ela lhe era fiel, admitia que fidelidade não era um padrão de comportamento entre os Yanomami. Iarima, segundo ele, "[...] passava pela fase em que a vida torna a mulher mais desejável aos olhos dos homens" (Good & Chanoff, 1991:191-192).

As condutas padronizadas, anteriormente descritas por Good ao contrapor-se a Chagnon, foram rapidamente esquecidas e a formulação hobbesiana de estado de natureza voltou à tona. Os Yanomami passam a partilhar de todas as características que Hobbes atribui ao estado de natureza: falta de decência, de paz, de sociabilidade e do domínio da razão (Hobbes, 1988).

Diante da impossibilidade da fidelidade conjugal, Good fixa seu pensamento na possibilidade de engravidar Iarima. Assim, quando partiu novamente para Washington, em uma breve viagem para dar uma palestra, seus pensamentos eram todos para Iarima. Frustrado por não ter sido o primeiro homem em sua vida, queria pelo menos ser o primeiro a engravidá-la (Good & Chanoff, 1991:199).

Finalmente o desejo de Good se realiza. Ao partir para Caracas para levar os dados do recenseamento, vai com a certeza de que Iarima está grávida. Em

Caracas, Good busca outras fontes de renda para manter-se na selva. Procura reatar o contato rompido com Eibl, batalha para renovar seu visto de permanência em área Yanomami. Ao voltar para Hasupuweteri, não encontra ninguém, parte em busca de Iarima e, para sua felicidade, descobre que ela está grávida (Good & Chanoff, 1991: 225).

Mas Iarima acabou abortando, o fantasma do ciúme voltou a atacá-lo e ele passou a atormentá-la querendo saber com quem ela já havia tido relações sexuais. Quando por fim conseguiu uma confissão, ficou atordoado, mas vendo o medo nos olhos de Iarima, procurou não agir com violência, como, segundo ele, faria um yanomami. Acalmou-se e "civilizadamente" convidou Iarima para um passeio (Good & Chanoff, 1991:236-239).

A depressão tomou conta de Good, era grande o ódio que sentia por Xatakewe, o homem com quem Iarima teria feito sexo. Quando Iarima lhe disse que fora forçada por Xatakewe, Good explodiu e partiu para a vingança. Xatakewe já havia partido para um acampamento na mata. Good saiu em seu encalço inúmeras vezes e, como não o encontrou, quebrou suas flechas, ridicularizou-o em público e convenceu Iarima a abandonar os Hasuputeri e partir para viverem com os Patahamateri, aldeia onde residia seu pai e onde a maior parte dos habitantes era de seus irmãos classificatórios, o que protegeria Iarima de outros homens, pois o tabu do incesto estaria entre ela e eles.

Quando Good precisou enviar correspondência para os EUA, não pôde contar com a equipe de combate à malária, único elo de comunicação com o mundo externo, que passou por ele e não parou. Ao descer o rio, Good os encontrou pescando, ninguém lhe dirigiu a palavra, com exceção de Iorusiwe,[7] que lhe perguntou por que não pegou uma mulher em sua própria aldeia. Era o prenúncio de uma série de problemas que novamente se interporiam entre Good e Iarima. Na aldeia de Patahamateri, Iarima voltava a ser objeto de desejo de um yanomami, Xiriwe, que passou a assediá-la constantemente.

Após algum tempo, Iorusiwe voltou criando problemas, tentou forçar o chefe da aldeia a comercializar com ele. Good interveio, dizendo-lhe que este era livre para fazer o que quisesse. Iorusiwe foi embora, mas antes disse aos Yanomami que poderiam roubar as coisas de Good e até mesmo feri-lo. Ele não poderia fazer nada porque seria preso. A superioridade de Good como branco era assim colocada em xeque, superioridade que Good considerava basilar para manter relações amistosas com os Yanomami. Good partiu novamente para renovar seu visto. Lá encontrou um quadro crítico. Iorusiwe havia espalhado em Puerto Ayacucho inúmeras histórias a seu respeito, que havia roubado uma mulher, que tinha vários filhos e forçava os Yanomami a trabalharem para ele de graça.

Conseguir renovar o visto não seria algo fácil. Manuel Chavero, chefe do escritório para Assuntos Indígenas em Puerto Ayacucho, interrogou-o sobre os boatos. Disse-lhe que seria preciso investigar antes de conceder-lhe novo visto. Good partiu para Caracas, onde esperaria três meses pelo visto que, segundo foi informado, valeria por um ano. Voltando a Puerto Ayacucho, descobriu que não haviam feito nenhuma investigação e teve desubmeter-se a um interrogatório no qual Iorusiwe o acusava de roubar-lhe a esposa. As acusações de Iorusiwe não se mostraram consistentes, mas mesmo assim o máximo que Good conseguiu foi um visto de três meses.

Ao chegar a Patahamateri outra surpresa o esperava. A casa comunal havia sido incendiada, assim como a cabana onde guardava seus pertences e anotações de campo. Saiu em busca de Iarima com a ajuda de Pusiwe, um yanomami da aldeia de Tokanaweteri. Ao chegar ao local onde os Patamateri acampavam, Pusiwe ofereceu-se para avisar aos Yanomami de que Good estava vivo e que voltara, pois em sua ausência Iorusiwe espalhara o boato que havia morrido na cadeia.

Quando Good entrou no acampamento, ele estava vazio, com exceção de três mulheres velhas. Pusiwe havia dito que voltara para matar todos. Good gritou a altos brados para que Iarima voltasse. Aos poucos todos voltaram, menos Iarima e Xiriwe. Ambos haviam fugido pela mata. Good partiu em busca de Iarima com dois auxiliares, não encontrando nada. Por fim, o pai de Iarima soube um dia de seu paradeiro e foi buscá-la. Iarima voltou magra, abatida e com o lóbulo da orelha partido (Good & Chanoff, 1991:292-297).

A tensão se instaurou entre ambos novamente, Iarima propôs-lhe que desmanchassem o casamento. Contou-lhe que Iorusiwe lhe dissera que ele estava preso e depois que havia morrido na cadeia, que havia sido estuprada inúmeras vezes, sufocada, até que por fim Xiriwe oferecera-lhe proteção. Touwe, que a queria para esposa de seu irmão mais novo, rasgou o lóbulo de sua orelha com raiva. Com o passar do tempo, Good conseguiu vencer a resistência de Iarima e começou então uma outra campanha: convencê-la a descer o rio para tratar sua orelha rasgada. Por fim, partiram rumo a Puerto Ayacucho. Ela nunca havia saído da floresta. Em La Esmeralda conseguiram carona em um avião para Puerto Ayacucho. Iarima apavorou-se logo que o avião ligou os motores. Gritou e soluçou por toda a viagem. Outras surpresas a esperavam. Ao ver um carro, correu para esconder-se atrás de uns arbustos. Pareceu-lhe um animal aterrador. No hotel, assustou-se ao ver sua imagem no espelho, ficou paralisada de pavor. Achou que o interruptor de luz fosse mágico e ficou curiosa sobre o uso do vaso sanitário. Era o começo de sua sedução pelo mundo civilizado.

Na cidade, Good encontrou Chavero, que o informou que queria interrogá--lo. Logo namanhã do dia seguinte, Iarima começou a ser interrogada com o auxílio de um intérprete indígena. O tratamento de sua orelha foi assim mesclado por constantes interrogatórios, nos quaiselaera ameaçada pelo intérprete de ser mandada para a cadeia caso insistisse em continuar casada com um branco. Good recebeu então a proposta de tornar público seu caso em artigo de jornal, como uma forma de resolvê-lo, proposta que lhe foi feita com o intuito de denegrir a imagem do governador local. O artigo que deveria ser publicado após sua partida saiu antes e com inúmeras deturpações. Tudo se complicou. Ele e Iarima acabaram presos – ela deveria ser transferida para uma missão, ele responderia a processo por seduzir uma menor. Os jornais de Caracas publicavam agora reportagens escandalosas sobre ele e Iarima (Good & Chanoff, 1991:343).

O caso de Good e Iarima foi transferido para a decisão em juízo e, para surpresa de Good, tudo se resolveu como num passe de mágica: o juiz informou que não havia nenhum empecilho legal para sua relação com Iarima e que, segundo a legislação venezuelana, ela era sua esposa e ambos poderiam partir quando quisessem.

Com o visto vencido, Good deixou Iarima na floresta, despediu-se dizendo--lhe que desta vez não voltaria, e partiu. De volta a Caracas, entrou em depressão profunda. O homem que lhe fizera a proposta de publicar o artigo no jornal dispôs-se então a ajudá-lo para que sua história de amor com Iarima pudesse ter um final feliz. Ofereceu-se para levá-lo a La Esmeralda, burlando a vigilância de Puerto Ayacucho, marcar um ponto de encontro na mata onde ele e Iarima se apresentariam para que ela pudesse tirar sua carteira de identidade e, por fim, levá-los até Rio Negro, onde um juiz os casaria. Depois disso, ele poderia declarar a aldeia de Iarima como seu domicílio legal e todos os seus problemas teriam fim.

Good aceitou prontamente a proposta, sem se importar se era ou não mais uma cilada política. Entretanto, ao chegar à floresta, não encontrou o grupo da mãe de Iarima, com o qual ela deveria estar e quando, enfim, conseguiu notícias dela, soube que estava com os Patahamateri e não com os Hasupuweteri, como havia sido dito por ela, e que estava novamente vivendo com Xiriwe. Quando Good encontrou os Patahamateri, Xiriwe já havia fugido, levando Iarima com ele. Good arranjou então batedores para saírem atrás de ambos. Passaram-se duas semanas e nem sinal deles. Good buscou o auxílio de Touwe. Uma semana depois, Iarima estava de volta.

Por fim, Good, Iarima e seu irmão seguiram para Puerto Ayacucho. De Puerto Ayacucho, com Iarima e seu irmão já documentados, foram para Caracas.

Mulher e cunhado passaram novamente pela tentação sedutora do mundo civilizado. O cunhado, mais que Iarima, era rapidamente seduzido: Coca-Cola, comidas diversas, roupas coloridas, arranha-céus, elevadores o deixaram fascinado.

A história de amor de Good e Iarima parecia ter chegado finalmente a um final feliz. Grávida novamente, ela se dispôs a ir com Good para os EUA. O irmão de Iarima voltou para a floresta.O casal, embora ainda retido na selva por falta de transporte, acabou saindo e seguiu para os EUA. Lá eles se casaram e nasceu David Alexander. Quando voltaram para visitar os parentes de Iarima, ela deu à luz uma menina, Vanessa. Ao concluir seu livro, os filhos já estavam com 3 anos e meio e 2 anos. Good dava aulas na Faculdade Estadual de Jersey City e Iarima estudava inglês. Mas o desfecho da história só ocorreu após a publicação do romance de Good, quando, através de uma reportagem de televisão, o mundo ficou sabendo que Iarima decidira voltar definitivamente para os Yanomami, deixando marido e filhos em Nova Jersey.

Os tropos da conquista

A história de Good apresenta alguns tropos recorrentes no processo de conquista e colonização dos povos americanos no que diz respeito ao domínio do corpo indígena através da sexualidade. Além disso, corrobora a afirmação de Hulme (1986) de que as histórias de amor, inocentes em sua aparência, são constructos ideológicos que criam a imagem idílica de um mundo colonial onde o branco encontra uma terra que lhe dá abrigo.

O relato do romance de Good e Iarima constitui uma versão do que Hulme (1986:253) denominou de *beginnings*, uma história mítica de hospitalidade que fornece um paradigma manipulável pelos colonizadores. O amor em si parece ser irrelevante para a análise de tais narrativas, ele é sempre irrealizável em sua totalidade. Desta forma, Iarima não corresponde de forma digna ao amor de Good: ela não o espera, casa-se com outro, foge várias vezes e, por fim, deixa os filhos com Good e volta para seu povo.

A necessidade de Good em construir-se como protagonista de uma história de amor, na qual os Yanomami são os antagonistas, sobrepuja suas tentativas de desmascarar Chagnon e apenas contribui para situar os Yanomami em um estado de animalidade no qualuma sexualidade sem limites é posta em prática. Good encontra a liberdade de ser ele mesmo na sociedade Yanomami, mas essa liberdade prescinde dos valores morais necessários para uma vida em sociedade. Através de seu discurso amoroso, Good inventa os Yanomami, dando vazão ao sonho colonial de "civilizar" e "dominar" os indígenas através da sexualidade.

Conclusão

Das amazonas aos Yanomami, a região Amazônica tem servido de espaço para construções que inventam um mundo desejado e sonhado pelo homem branco através do tempo. Colombo, ao navegar o rio Orinoco, vislumbrou ali o Paraíso Terrestre. Os tropos discursivos por meio dos quais a região foi representada passaram por mudanças no decorrerdos séculos. As representações edênicas cederam espaço para as promessas de riqueza, primeiro, pela busca do El Dorado, depois, pela corrida do ouro iniciada na década de 1980.

As amazonas foram o primeiro ícone da alteridade dos povos indígenas ali situados. Foi por meio da difusão da história dessas "grandes senhoras" e seus estranhos costumes que o homem medieval se familiarizou com a ideia de que, no além-mar, existiam pessoas que não se adequavam ao seu ideal de humanidade. Os primeiros mapas da região Amazônica trazem como ícone a imagem dessas mulheres, com um único seio, portanto arco e flecha.

A invenção das amazonas, imagem primeva de uma alteridade americana representada pelo homem europeu através de categorias tomadas do discurso teratológico e da literatura grego-romana clássica, cede aos poucos lugar auma nova invenção, na qual o discurso científico terá um papel preponderante. Essas imagens, no século das luzes, foram substituídas pelas descrições que vinculavam os povos indígenas à natureza (Pratt, 1992).

O Iluminismo – e sua proposta de reduzir o mundo a um conjunto de leis racionais – marca o início desta nova fase do exotismo. É o surgimento de uma nova subjetividade que, guiada pelos princípios da razão, deveria instituir a ordem emuma natureza caótica. Viajantes como La Condamine, levados pelo espírito científico, adentraram por territórios ainda desconhecidos pelo Ocidente com o objetivo de descrevê-los, mensurá-los e mapeá-los segundo critérios racionais que substituíram, definitivamente, as histórias fantásticas dos primeiros viajantes. A expedição de La Condamine é pioneira por envolver um governo colonial com membros de outros países, relevando questões políticas pelo bem comum da ciência (Pratt, 1992).

Os relatos sobre a viagem de La Condamine de volta à França pelo Amazonas circularam pela Europa durante décadas. Seus textos, embora tragam dados científicos e resultados de pesquisa, trazem também temas que alimentaram a imaginação europeia nos séculos XVI e XVII – como os relatos das amazonas e do El Dorado – utilizando o discurso fantasioso que tanto fascinou o europeu medieval para prender a atenção do leitor num texto que tem por objetivo expor os princípios racionais de um discurso científico emergente. Seus escritos são um exemplo da forma como a ciência esteve articulada com a expansão das

fronteiras coloniais europeias. A partir do século XVIII, a ciência torna-se uma fonte de aparatos ideológicos e imaginários que iriam mediar os relatos europeus sobre as outras partes do mundo.

A ciência passa a ser, então, o novo discurso que legitima um projeto que engloba, em um mesmo plano expansionista, a Europa e o Novo Mundo, procurando inserir os elementos da natureza em um novo sistema de conhecimento. As grandes navegações produziram um conhecimento que se desenvolveu a partir de dois projetos expansionistas: a circum-navegação da terra e o mapeamento das costas que,embora ainda não terminado, era considerado totalmente possível de ser concluído. A história natural marca o início de uma nova forma de produção do conhecimento, que irá ter como projeto o "mapeamento" do interior através de uma nomenclatura cientificista que deverá englobar toda a superfície terrestre (Pratt, 1992).

A ciência será, então, o discurso por meio do qual o homem europeu projetará uma representação global de sua superioridade através da sistematização, em um mesmo esquema, de plantas, animais e pessoas. Desde então, a ciência passou a produzir o discurso legítimo sobre o qual novas imagens exotizantes são produzidas. Mas se nos relatos de viagem a aventura de seus autores e a fábula andam juntas, no discurso científico, o exótico vem disfarçado de "verdades" cientificamente estabelecidas.

No século XX, a antropologia – ciência que tem como um de seus objetos sociedades exóticas por excelência – assume o lugar antes ocupado pelos relatos de viagem. Mas a antropologia diferencia-se deste gênero literário por ter como projeto romper com o etnocentrismo através do qual colonizadores, viajantes e outros aventureiros descreveram os povos exóticos. Entretanto, este rompimento é sempre parcial, visto que o discurso antropológico, como afirma Clifford (1986), movimenta-se por meio de alegorias. Os textos etnográficos, ao se referirem aos costumes de outros povos, contam também uma outra estória que escorrega através das entrelinhas do texto. E é nessas entrelinhas dos textos de Chagnon e Good que podemos ver como o mito ocidental de superação do caos pelo estabelecimento das normas da "civilização" é parte integrante da forma como representam a sociedade Yanomami.

Como afirma Clifford, todo conhecimento antropológico é "tropológico",já que necessita lançar mão de metáforas que permitam tornar familiar costumes exóticos, mas nem sempre a forma como esses tropos são utilizados é feliz. Quando a mediação cultural se quebra, o contraste se torna apenas um espelho no qual o que vemos é a nossa própria imagem refletida. Neste caso, os tropos utilizados obscurecem mais do que esclarecem o modo de vida dos

povos "exóticos". Mas nem por isso estas metáforas deixam de ser significativas. Conceitos como "primitivo" definem o que é civilizado.

A sombra que Chagnon e Good lançam sobre os Yanomami exemplifica esta forma de olhar que encobre a alteridade (Ramos, 1990). Os tropos que utilizam para descrever os Yanomami os reificam ao apresentá-los como ícones da primitividade humana e instauram um monólogo no qual o homem branco retém o direito de fala. O outro é construído como oposto ao mundo moderno: irracional, desordenado, iletrado e sem Estado. É um discurso que inventa o outro pela negação. Esse olhar projeta sua identidade sobre a alteridade e reifica o outro para que possa encontrar a si mesmo. Em registro científico, não fazem mais do que "inventar" os Yanomami, assim como Carvajal inventou as amazonas.

Para Chagnon, como vimos, os Yanomami são "nossos ancestrais contemporâneos" que, por estarem situados mais próximos do estado de natureza, estão à mercê de seus instintos. O principal deles é a violência, cuja função é a preservação das características genéticas individuais. Desta forma, Chagnon atribui ao comportamento yanomami um caráter natural – a-social – baseado em estratégias reprodutivas generalizáveis a todo o reino animal.

As "imagens textuais" criadas por Chagnon, por um lado, retratam os Yanomami como indivíduos autônomos, sujeitos morais individuais engajados em um "sistema econômico" de perdas e ganhos tal como o concebido pela ideologia capitalista. A moeda deste sistema é em certos textos as mulheres; em outros, o número de genes transmitidos de uma geração à outra. Por outro lado, remetem o leitor ao "mito hobbesiano de fundação da sociedade moderna": o momento no qual o homem moderno, ainda não organizado em sociedade, viveu em um estado de guerra de todos contra todos (Sahlins, 1976).

Chagnon, assim, só é capaz de perceber o exótico, um exótico que acaba sendo dissolvido em um nós, uma vez que ele tende a explicar o comportamento yanomami a partir da própria matriz ideológica do Ocidente. Ele lida com um outro que é reduzido ao plano da animalidade. Talvez pudéssemos afirmar que, em vez de fazer etnologia, ele faz uma etologia da sociedade Yanomami baseado na sociobiologia. O que Chagnon percebe é muito mais o primitivo que a alteridade. Um primitivo que nós já fomos e que, em virtude da conquista do estado de civilização, deixamos de ser.

Good tenta afastar-se da imagem de "fierceness" atribuída aos Yanomami por Chagnon. Entretanto, ao construir-se como protagonista de uma história de amor, na qual os Yanomami seriam os antagonistas, reforça esta imagem apresentando de forma descontextualizada e exagerada uma violência doméstica da qual as mulheres seriam as vítimas.

Se o índio é o que o antropólogo faz ser, a cultura do outro é construída por uma cultura do "eu". Diferentes antropólogos representam diferentes culturas ocidentais e, por isto, eles "re-presentam" diferentes índios. Da mesma forma, os estados de natureza também são formados por diferentes autores e ideologias ocidentais. Quando um antropólogo incorpora na sua representação uma concepção determinada de estado de natureza, própria deuma cultura antropológica particular, isto se reflete diretamente no modo como ele constrói o índio (Ramos, 1990).

Como observa White, a caracterização do homem selvagem parece estar em estreita consonância com a representação que os diferentes autores têm das possíveis atitudes humanas em relação à natureza e à sociedade (White, 1994:195).

Assim, Chagnon e Good constroem os Yanomami a partir de uma "primatologia" cuja fonte deve ser buscada na forma como eles representam o "estado de natureza". Chagnon e Good, concebendo a natureza como o domínio da animalidade, constroem uma noção de estado selvagem ou "selvageria" que indica não apenas o estado de um ser, mas também confirmam o valor de sua antítese, ou seja, a civilização. Desta maneira, eles se referem não a um lugar ou a um povo específico, mas a uma área problemática da existência humana que não estáadequada às normas sociais.

Os autores acima citados parecem reproduzir o que White (1994) denominou de primitivismo, ou seja, um pensamento que idealiza um grupo social ainda não corrompido pela civilização. Esta forma de pensamento não só nos expõe a visão de um estado de natureza que teria sido superado pelo contrato social, como também insiste na permanência deste estado no homem moderno – a primitividade está em todos nós e pode se manifestar a qualquer momento.

A reprodução da selvageria como ausência da civilização é central no exotismo. Mesmo quando o selvagem representa a essência de uma humanidade que deve ser resgatada, como no discurso de Good, em que o ser humano só pode ser ele mesmo fora de suas amarras sociais, o outro lado do espelho sempre é evocado. A alteridade é caracterizada por uma ausência que é a própria civilização. Desta forma, o que todos esses discursos têmem comum é a redução da alteridade em um mesmo. A civilização permanece, assim, como a única verdade, que possui como força o extermínio potencial ou objetivo da alteridade.

Recebido em 13/03/2012
Aceito em 09/07/2012

Maria Inês Smiljanic é doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná. Desenvolve pesquisas entre os Yanomami e sua principal área de interesse é Etnologia Indígena.

Notas

* Uma versão deste artigo foi apresentada no 54ª Congresso Internacional de Americanistas que ocorreu em Viena, em julho de 2012. Minha participação no congresso foi financiada pela CAPES, por meio do Programa de Apoio a Eventos no Exterior

1. Said observa que o "Ocidente" e o "Oriente" são feitos pelos homens. Estes conceitos são, portanto, construções simbólicas e se referem a uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário (Said, 1990:16). Uso aqui o conceito de Ocidente no mesmo sentido que este autor.

2. Abordarei aqui os pressupostos teóricos da obra de NapoleonChagnon. Sobre os aspectos éticos das pesquisas desenvolvidas por Chagnon entre os Yanomami, ver Borofsky *Sociobiology: the new synthesis* (2005).

3. É preciso esclarecer que a existência de linhagens, conforme descritas por Chagnon, não foi suficientemente demonstrada, tendo sido severamente questionada por Albert (1985), que considera os dados de Chagnon por demais frágeis. As linhagens descritas por Chagnon não constituem um grupo corporado, não apresentam profundidade genealógica, não são nominadas, não possuem uma forma de solidariedade em nível supralocal e não partilham qualquer propriedade simbólica.

4. As obras citadas por Chagnon como anteriores à adoção de uma abordagem sociobiológica são a primeira e a segunda edições de *Yanomamo: The Fierce People* e de *Studying the Yanomamo*.

5. Estes conceitos são utilizados como sinônimo pelos sociobiologistas.

6. Marido de Iarima.

7. Iorusiwe é descrito por Good como um yanomami aculturado que se utiliza de seu conhecimento da sociedade branca para explorar outros indígenas.

Referências bibliográficas

ACUÑA, Christovão d'. 1865 [1641]. "Novo descobrimento do Grande Rio das Amazonas". *Revista Trimestral do Instituto Historico, Geographico, e Ethnographico do Brasil*, Tomo XXVIII, 2° Trimestre de 1865. Rio de Janeiro: B. L. Garnier - Livreiro-editor.

ALBERT, Bruce. 1985. *"Temps du Sang, Temps des Cendres": Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez lesYanomami du sud-est (Amazonie brésilienne).*Tese de doutorado, Universidade de Paris X.

ALVARADO, Margarita& PETER MASON. 2001. "La Desfiguración del Otro: Sobre una estética y una técnica de procción del retrato 'etnográfico'". *Aisthesis*, 34:242-257.

ASCH, Timothy. 1993. "Bias in Ethnographic Reporting and Using the Yanomamo Films in Teaching". In: Timothy Asch & Gary Seaman (eds.). *Yanomamo: Film Study Guide*. Los Angeles: Ethnographics Press. pp. 1-12.

BOROFSKY, Robert. 2005. *Yanomami: The Fierce Controversy and What We Can Learn from It*. Berkeley: University of California Press.

CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de & ACUÑA, Cristobal de. 1941. Descobrimentos do Rio Amazonas. Vol. 203. São Paulo:Companhia Editora Nacional/ Brasiliana.

CLIFFORD, James. 1986. "On Ethnographic Allegory". In: J. Clifford & G. E. Marcus. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. pp. 98-121.

CHAGNON, Napoleon. 1968. *Yanomamö: The Fierce People*. 1. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

_____. 1974. *Studying the Yanomamö*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

_____.1975. "Genealogy, Solidarity, and Relatedness: Limits to Local Group Size and Partterns of Fissioning in an Expanding Population". *Yearbook of Fisical Antrhopology*, 19: 95-110.

_____. 1977. *Yanomamö: The Fierce People*. 2. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston.

_____. 1983. *Yanomamö: The Fierce People*. 3. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

_____.1980. "Kin-Selection Theory, Kinship, marriage and Fitness Among the Yanomamo". In: George W. Barlow & James Silverberg (eds.). *Sociobiology: Beyond Nature/ Nurture? Reports, Definitions and Debate*. AAAS Selected Symposium N. 35. Boulder: Westview Press. pp. 545-571.

_____. 1988. ”Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population”. *Science*, 239: 985-992, 26 de fevereiro.

_____. 1992. *Yanomamö.* 4. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

_____. 1997. *Yanomamö.* 5. ed. Glendale, CA: Thomson Learning, Inc.

GADAMER, Hans-Georg. 2003. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: EditoraVozes.

GEERTZ, Clifford. 1987. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

GONDIM, Neide. 1994. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero.

GOOD, Kenneth & CHANOFF,David. 1991. *Dentro do Coração: Uma viagem inesquecível pela cultura ianomami e pelos caminhos do amor*. São Paulo: Editora Best Seller.

HOMERO. 1936 [séc. VIII a.C.]. “The Aethiopis (fragments)”. In: Hugh G. Evelyn-White (ed.). *Hesiod, the Homeric Hymns, and Homerica*. Cambridge: Harvard University Press. p. 227.

HOBBES, Thomas. 1988. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural.

HULME, Peter. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the native Caribbean*. New York: Methuen & Co. Ltd.

LA CONDAMINE, Ch.-M. de. 1944 [1745]. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas.* Rio de Janeiro: Editora Pan-Americana S/A.

_____. 1745. “Relation Abrégée D’un Voyage fait dans L’intérieur de l’Amérique méridionale, depuis la Côte de la Mer du Sud, jusques aux Côtes du Brésil & de la Guiane, en decendant la rivière des Amazones”. In: Académie des Sciences (France). *Histoire de l’Académie Royale des Sciences.*

MASON, Peter. 1998. *Infelicities: Representations of the exotic*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

PAGDEN, Anthony. 2003. *Peoples and Empires: a short history of European migration, exploration, and conquest, from Greece to the present*. New York: Modern Library Paperback Edition.

PRATT, Mary Louise. 1992.*Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. “Reflexos Yanomami”. In: Alcida R. Ramos.*Memórias Sanumá*. Cidade: Editora Marco Zero / Editora da Universidade de Brasília.

______. 1995. *Sanumá Memories: Yanomami Ethnography in Time of Crisis*. Madison: The University of Wisconsin Press.

______. 2010. "A Tale of Gold and Tears: The El Dorado of the Yanomami". *Indiana*, Berlim, v. 27: 125-139.

SAHLINS, Marshall. 1976.*The Uses and Abuses of Biology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

SAID, Edward W. 1990. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

VIRGILIO, Públio. 2005 [Séc. I a.C.]. *Eneida*. Tradução e notas de Odorico Mendes. Cotia, Campinas: Ateliê editorial / Editora Unicamp.

WHITE, Hayden. 1994. *Trópicos do Discurso: Ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp.

Resumo

Meu objetivo é expor à crítica a construção exoticista da alteridade, desvelando em diferentes discursos a ânsia de domínio e ordenação que persiste ainda hoje na literatura, no senso comum e até mesmo na antropologia. Como observa Mason (1998), o exotismo opera pela extração dos objetos de seu contexto original, para sua posterior recontextualização e ressignificação. Trata-se, portanto, de uma atividade que visa à fragmentação de totalidades preexistentes com o objetivo de reordená-las segundo um novo modelo. Inicio com a conquista da região Amazônica, para depois fixar-me num objeto específico: o discurso sobre os Yanomami. Várias evidências recorrentes no discurso sobre os Yanomami, como sua violência e sua primitividade, são postas em dúvida ou substituídas por um contexto mais amplo.

Palavras-chave: Exotismo, ciência, Yanomami

Abstract

My goal is to critique the exoticist construction of alterity by unveiling the pursuit of domination and discipline in different discourses which persists to this day in literature, in, common sense, and even in anthropology. As Mason (1998) observed, exoticism works by taking objects out of their original context and then re-contextualize and re-signify them. Therefore, it seeks to fragment previous totalities with the purpose of re-ordering them according to a new model. I being with the conquest of the Amazon and then focus on a specific object, namely, the discourse on the Yanomami. I question or provide a broader context to the various assertions on this discourse about Yanomami violence and primitivism.

Keywords: Exoticism, science, Yanomami